22e ANNÉE (3e SÉRIE) | No 41 | 11 OCTOBRE 1900

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ XXXIX. — La morale du nombre

LA MORALE ET LES CHIFFRES. — LE NOMBRE-SIGNE ET LE NOMBRE-CAUSE. — THÉORIE MORALE DES MAJORITÉS. — QU'IL NE FAUT NI EXAGÉRER NI DIMINUER L'AUTORITÉ MORALE DU NOMBRE.

Voici encore un point de morale, assez délicat à éclaircir, comme complément indispensable des études qui précèdent.

A tout instant nos auteurs font appel en morale à l'*autorité du nombre*, quand, pour renforcer la valeur insuffisante de leurs *raisons*, ils disent à propos de l'opinion qu'ils soutiennent : *communis, communior, communissima, ita omnes*, etc.

A tout instant les gens du peuple, pour légitimer ou au moins excuser leur manière d'agir, vous disent : « Tout le monde fait comme cela... et moi comme tout le monde; » ou encore : « Il y a un grand nombre de gens qui agissent ainsi, je fais comme eux... » et ils concluent, au moins intérieurement : « Donc, je fais bien. » C'est encore l'autorité du nombre invoquée comme règle pratique de morale.

Le droit canonique, au titre jadis fameux *de Consuetudine*, n'enseigne-t-il pas que l'accord des hommes composant une masse populaire — *major pars populi* — peut faire et défaire des lois ? Elles les fait, obligatoires en conscience, quand, sans aucun précepte écrit, sans intervention positive du législateur, le peuple tient pour devoir de conscience une certaine manière d'agir, une pratique, une coutume enfin, qui ne figure pas dans les codes ; telle, en France, par exemple, en certains endroits, la coutume de jeûner la veille de la Saint-Pierre. Elle les défait, par procédé inverse, quand le peuple en arrive peu à peu, par suite de désobéissances qui ont pu être graves au début, à ne plus pratiquer du tout, à ne plus même regarder comme existante une loi dûment formulée et intimée par l'autorité législative. Telles, en France encore, jadis, de nombreuses coutumes dérogatoires au droit commun, aboutissant tantôt à la suppression pure et simple de la loi, à la désuétude, tantôt à son remplacement par une pratique différente. Notez, ami lecteur, que je ne traite pas ici la question canonique de la coutume. Si j'avais à le faire, je surveillerais de plus près mes termes ; je sais les canonistes pointilleux. Je ne veux tout simplement mettre en évidence pour le moment que ce fait, consacré et trouvé bon par le droit, de l'efficacité législative du nombre en matière de droit et par conséquent de morale.

Est-ce que, d'ailleurs, depuis qu'il existe des sociétés sur la terre, sociétés domestiques, sociétés patriarcales, sociétés civiles, tribus, provinces, nations, etc., est-ce que l'on n'a pas toujours eu recours à l'autorité du nombre pour fixer des décisions pratiques à conséquences morales incontestables ? La majorité est-elle autre chose que le nombre imposant sa loi à la masse d'une assemblée ? Niera-t-on que les majorités fassent et défassent des lois ? Je ne m'occupe pas, pour le moment, des vices graves qui peuvent altérer la légitime autorité des majorités. Un fait est certain, et c'est tout ce que j'ai besoin de constater : les majorités sont des autorités morales. Là donc encore le nombre fait la loi et impose des obligations de conscience.

N'arrive-t-il pas souvent aux philosophes de faire appel, dans leurs argumentations, au *consensus populorum* qui s'appelle aussi chez eux le *sensus communis ?* Qu'est-ce, je vous prie, que ce sens commun, sinon l'opinion du nombre, d'un très grand nombre, de tous même, si vous voulez, regardée comme une autorité morale, un cri-

térium de vérité en raison même de sa puissance numérique ?

Enfin, ne voyons-nous pas, en certains problèmes de morale douteux, nos théologiens donner souvent comme règle morale de conduite cette formule : Rapportez-vous-en à la pratique commune des fidèles, à l'usage reçu dans le peuple. Au traité de la *Justice*, où il y a parfois tant de difficulté à préciser certaines estimations pratiques (pour la matière grave du vol, pour les restitutions, pour le superflu à propos de l'aumône, etc.), nos plus avisés docteurs se contentent de renvoyer le confesseur à l'estimation reçue communément, à la pratique régnante dans la masse des fidèles. Autorité morale du nombre encore.

Voilà des constatations bien évidentes. Faut-il en conclure que la morale et l'arithmétique sont choses identiques, et réduire à une simple affaire de nombre l'autorité des lois, l'autorité des obligations de conscience, dont la violation constitue le péché et la perte du salut ? Plusieurs l'ont pensé. Il y a une philosophie, théorique et pratique, du *sens commun* qui s'inspire largement de cette erreur. Je ne la crois guère répandue dans le clergé de l'heure actuelle, et ce n'est certes point pour la réfuter à l'intention de mes lecteurs que j'ai entrepris mon article d'aujourd'hui. C'est l'erreur opposée qui me paraîtrait plutôt à soupçonner chez plusieurs d'entre eux, et par erreur opposée j'entends celle qui, en matière de morale, fait trop fi du nombre et lui refuse à tort la légitime autorité qui lui appartient en certains cas.

Essayons donc d'éclaircir un peu cet intéressant sujet que je regrette de ne pas voir traité dans nos manuels assez souvent ni avec l'attention qu'il mérite. Il y a évidemment à prendre et à laisser dans la théorie morale du nombre. Que faut-il prendre ? Que faut-il laisser ? Ces deux questions feront tout le partage de notre entretien.

Disons tout de suite, pour déblayer le terrain, que le nombre peut être considéré de deux manières bien différentes en morale : comme un *signe* ou comme une *cause*. Je m'explique.

Le nombre est un *signe* quand il « révèle » simplement par sa masse un fait préexistant à l'avance à l'état fixe, indélibéré, purement naturel, dans chacun des individus dont on a collectionné toutes les sentiments. Il est de *sensus communis* que les mères aiment leurs enfants, qu'elles doivent aimer leurs enfants. L'instinct de l'amour maternel existe bien dans le cœur de chaque mère prise à part, et si ces manifestations se répètent si uniformément, au point d'être universelles, cela ne vient pas de ce que la loi d'amour dépend du nombre des mères comme de sa cause ; cela vient de ce que la même nature se trouve dans tous les individus de l'espèce humaine, et avec la nature les inclinations spécifiques qui y sont essentiellement inhérentes. Le nombre ici, *omnes matres*, n'est qu'un révélateur de l'origine naturelle, fatale pour ainsi dire, de l'amour maternel ; il en est le signe, et pas autre chose.

Les scolastiques ont admirablement mis en lumière l'argument du *sensus communis* ainsi entendu comme expansion révélatrice de la nature. Ils disaient : *Natura semper eodem modo operatur*, ou encore : *Quæ semper eodem modo fiunt, a natura sunt*, par opposition aux œuvres du libre arbitre qui sont capricieuses, variables à l'infini, exemptes de cette nécessaire uniformité qui caractérise la *nature*. D'où ils concluaient qu'il fallait attribuer à l'instinct inné de la nature, c'est-à-dire à une origine divine, au Créateur lui-même, source de toute vérité, et non point à l'opinion subjective des hommes, ces croyances primesautières, ces inclinations, ces sentiments dont on rencontre la manifestation spontanée dans tous les individus de l'espèce humaine. De là la force probante, par exemple, de l'argument du *consensus populorum* invoqué en faveur de l'existence de Dieu, de la liberté, de la vie future, etc.

En pareil cas le nombre est pur *signe* révélateur d'une vérité ou d'une loi morale d'ordre naturel, nullement sa *cause* ou son principe à aucun degré. Sa formule arithmétique mène à la nature directement, c'est-à-dire à Dieu son auteur ; elle ne s'arrête point, comme l'ont cru certains philosophes à vue courte, à un élément humain purement subjectif.

Supposez au contraire le cas d'un vote sur une question controversée dans nos assemblées délibérantes. Le nombre y fixe la résolution à laquelle on s'arrêtera. On peut dire qu'il est là, non plus le signe d'un sentiment naturel préexistant chez les votants, ni une simple manifestation révélatrice de tendances spontanées, uniformes, mais vraiment une *cause* qui produit à nouveau un effet qui n'existait pas, la décision, la direction pratique, la loi qui détermine le gouvernement des membres de l'association.

Et dès lors le nombre est chose humaine, simple somme de pensées humaines, qui sont telles mais qui auraient pu être autrement, comme le prouve le sentiment différent de la minorité. Je dirai tout à l'heure dans quelle mesure il peut constituer une obligation morale de conscience. N'anticipons pas. Il suffit pour le moment de bien voir la différence profonde qui sépare ces deux valeurs psychologiques de nombre dans les deux cas que je viens d'analyser. Dans le premier l'autorité du nombre (signe naturel) est l'autorité même de Dieu. Dans le second le nombre (cause humaine) ne semble plus avoir qu'une autorité humaine, basée sur l'intelligence et le libre arbitre des unités qui le constituent.

Cette distinction, assez simple en somme, et d'un bon sens évident, permet de comprendre tout de suite la lourde sottise où tombent ceux qui aperçoivent dans les opinions humaines manifestées sous la forme du nombre, tantôt toujours un simple *signe naturel*, tantôt toujours une *cause humaine*, d'où deux exagérations en sens contraire dans l'interprétation du *Vox populi vox*

Dei, les uns voyant partout l'autorité de Dieu dans le verdict de la masse, les autres s'obstinant à ne l'y voir jamais.

La vérité est au milieu, et voici pourquoi. Les lois naturelles primaires, fondamentales, qui sortent spontanément du cri de la conscience humaine, sans préparation, sans réflexions ni études, sont rares. Le nombre en est fort restreint. En ajoutant même au Décalogue quelques formules qui n'y sont pas ou ne s'y trouvent qu'implicitement comprises, on n'arriverait jamais qu'à un catalogue assez restreint. Il n'y a donc qu'un petit, très petit nombre de principes « essentiels » de morale sur lesquels les hommes soient assez parfaitement d'accord pour qu'on puisse voir dans l'assentiment instinctif qu'ils y donnent la *vox Dei* à travers le « nombre-signe » de la *vox populi*.

Et pourtant, innombrables sont les lois et préceptes moraux de toute sorte qui s'imposent à notre conscience. Dirons-nous donc que, dans tout ce qui est législation positive fixée par l'accord des majorités, la morale du bien et du mal n'a pour cause que la seule autorité des opinions humaines ? Ce serait évidemment une erreur grossière, que nous avons d'ailleurs assez longuement réfutée dans les articles où nous avons montré que finalement toute la morale est *a Deo*, et ne peut jamais provenir d'une autre source que celle-là. Comment donc expliquer, sans détruire la généralité de ce dernier principe, que le nombre, *vox populi*, peut être cause d'obligation morale, sans être néanmoins, comme tout à l'heure, *vox Dei ?*

La résolution de cette contradiction apparente se trouve dans cette réflexion, faite déjà plusieurs fois au cours des études précédentes, à savoir, que l'homme qui légifère, qui fixe un nouveau point de droit, ne doit pas faire acte de libre arbitre, de fantaisie capricieuse, mais bien acte de raison. Or, faire acte de raison, c'est, avant de porter un jugement, consulter le code de la morale dans ses trois volumes : droit naturel, droit divin positif, droit humain positif déjà établi. La loi est d'après sa définition une *ordinatio rationis*. Tout homme donc appelé à coopérer par son vote à l'élaboration d'une loi nouvelle doit puiser tout d'abord ses inspirations aux sources de la morale, et viser toujours un double but : 1° ne rien faire qui viole le droit antérieur et supérieur de Dieu et de la nature ; 2° chercher, au contraire, à confirmer, en la précisant dans le détail et les déterminations pratiques, la loi morale naturelle et divine.

Le législateur n'est donc pas à proprement parler un *inventeur* qui crée de toutes pièces, comme œuvre purement humaine, une loi nouvelle ; et si l'on peut dire en un sens vrai qu'il est la *cause*, le véritable *auteur* humain de la formule législative, il n'est cependant point le principe de l'autorité morale qui l'impose à la conscience humaine. Je l'ai déjà longuement expliqué : cette autorité morale obligatoire vient de plus haut ; elle découle de la loi naturelle ou divine, et ne fait que passer, comme par son moyen normal de transmission aux hommes, à travers le canal de l'œuvre humaine législative, opération de tout point analogue à celle du restaurateur qui vous sert dans des vases de nature et de capacités différentes un liquide dont il n'est point le fabricant mais simplement le distributeur.

Nous voici donc amenés à conclure que dans l'œuvre du nombre, en matière de morale et de droit, il y a deux éléments distincts qu'il faut bien se garder d'identifiei : un élément *surhumain*, tranchons le mot, *divin*, c'est-à-dire l'autorité supérieure de la loi de la nature ou de Dieu ; et un élément humain, c'est-à-dire la détermination pratique d'un objet nouveau, d'une matière, imprécise et vague jusque-là, à laquelle on applique, par voie de prolongement légitime, l'autorité de la susdite loi morale supérieure.

Pour mieux saisir encore le rôle de l'élément purement humain qui se trouve dans l'autorité du nombre, il faut se rappeler que, dans cette matière du droit positif qui concerne la fixation des précisions législatives de la loi naturelle par les majorités, il y a des choses *certaines* et des choses *douteuses*. C'est toujours le même problème du doute, transporté du terrain de la conscience individuelle sur le terrain, plus vaste dans son objet matériel, du bien commun de la société.

Là où il y a des certitudes, des évidences bien accusées, le votant n'a pas à hésiter, il n'a pour ainsi dire rien à mettre du sien dans son suffrage qui lui est à l'avance dicté par l'autorité de sa conscience, écho fidèle de la loi naturelle divine ; et alors le concours *humain* dans la fixation du précepte est réduit à son minimum, à une simple élaboration de formule donnant corps pratique, pour une matière bien précisée, au précepte moral dont la vraie lumière s'impose à la raison. A part l'hypothèse d'une perversion d'esprit ou d'une malice noire de volonté qui n'est pas à présumer, on a alors des votes unanimes ou à fortes majorités, et le nombre devient un simple *signe*, comme ci-dssus, en raison directe de la spontanéité et de l'évidence qui se rencontrent dans la conscience des votants.

Mais *in dubio* c'est une autre affaire. Et Dieu sait si le doute est fréquent dès qu'on s'éloigne un peu de ces grosses lumières qu'on appelle les principes primaires de la morale, les lois fondamentales de la conscience humaine ! Le doute *de principe* subit ici une complication singulière par l'intervention du doute *de fait ;* car non seulement l'incertitude plane très souvent sur la bonne interprétation rationnelle des déductions de la loi morale (côté *principe*), mais aussi, à peu près toujours, à cette incertitude vient s'ajouter celle qui procède de la très difficile interprétation des circonstances concrètes qu'entraîne après soi, comme son cortège nécessaire, la matière sur laquelle il s'agit de légiférer. Que d'obscurités et d'angoisses en tout cela ! surtout quand aux considérations du passé et du présent il faut joindre les si délicates, si peu saisissables, prévisions de l'avenir !

Il faut se décider pourtant. Il faut agir ; il faut préciser. Quand le législateur est une seule personne physique, c'est à lui qu'incombent l'embarras et la responsabilité. Mais quand il est « légion », comme il arrive dans nos sociétés à gouvernement représentatif, ce n'est plus un homme seulement, un pape ou un roi, ce sont deux cents, cinq cents individus, et davantage, que la société, que la nature, que la providence de Dieu charge du soin de résoudre le *dubium*. Et alors on s'en remet à la décision du nombre. Comment voulez-vous qu'on fasse autrement ? L'unanimité ? Impossible, en raison même du doute qui laisse la voie largement ouverte à la diversité inévitable des opinions humaines. La majorité seule peut et doit trancher le débat. Et cela est parfaitement raisonnable en droit naturel, dès là que la société est elle-même une institution naturelle légitime, et que son bon fonctionnement normal ne peut s'obtenir autrement que par l'intervention du vote et du nombre.

Plus le doute est profond, difficile à résoudre, plus aussi est à craindre la prépondérance de l'élément humain dans le verdict des majorités. J'ai dit assez à quel point *l'erreur* de jugement pouvait se rencontrer dans nos résolutions personnelles de cas de conscience. Le votant législateur est dans la même situation, et souvent dans un cas plus fâcheux encore. Chacun de ces 500 hommes qui composent une assemblée législative peut facilement se tromper, sans faute de conscience cependant, s'il a pratiquement la persuasion loyale d'agir avec prudence. A ces erreurs des gens de bonne foi, il faut joindre celles qui procèdent de la malice, des passions mauvaises, des suggestions périlleuses de la crainte, de l'ambition, de l'avarice, de l'entraînement politique, et de ces mille riens qui emportent à la dernière heure le vote d'une conscience longtemps arrêtée par les hésitations du doute. Voilà ce que j'appelle des éléments humains, et en gros *l'élément humain* du nombre qui fait loi dans la majorité. A mesure que le caprice ou l'erreur se substitue à la droite raison dans le jugement des membres de la majorité, son autorité morale décisive, le concours de l'élément naturel divin, s'y réduit à son minimum, et la prépondérance de l'élément purement humain s'accentue au point que le nombre devient à lui seul l'unique raison, la seule cause de l'autorité qui s'attache à son verdict.

Cette analyse de la théorie morale des majorités ne manque point de vérifications expérimentales dans l'histoire de nos législations positives. Parmi les lois issues du vote des majorités il en est qui sont *évidemment justes* et obligatoires pour la conscience, parce que évidemment inspirées par la loi naturelle, par le bon sens inné de la conscience morale ; il en est d'autres au contraire qui sont si *manifestement œuvres d'arbitraire* tyrannique, de passion mauvaise, de déraison et d'injustice, que la conscience n'y peut plus voir autre chose que le caprice méchant de l'homme substitué à la sainte autorité morale des préceptes qui ont leur source dans la loi de nature ou dans l'Evangile. Celles-ci ne sauraient créer aucune obligation de conscience *sub peccato ;* on ne les observe extérieurement qu'autant qu'il y a nécessité de le faire *ad majora mala vitanda ;* point de scrupule à les violer, à les tenir pour lettre morte au for interne de la vie privée, là où la conscience ne relève que de Dieu seul. Les premières, au contraire, obligent, et ce point est trop clair pour que j'y insiste davantage.

Mais que dire de tant d'autres qui ne sont ni évidemment raisonnables, ni évidemment déraisonnables ? Que dire de cette catégorie quasi infinie de dispositions législatives arrêtées par les majorités *in dubio ?* Comment déterminer leur autorité morale sur la conscience, si tant est même qu'elles en aient une ?

La philosophie du *Contrat social* se tire d'affaire en disant que, puisque les hommes se sont engagés à l'origine, et restent encore implicitement engagés mutuellement, à se soumettre aux décisions des majorités, il est tout simple qu'ils tiennent leur parole et obéissent à la loi du nombre, en quoi ils ne font, en dernière analyse, que s'obéir à eux-mêmes et subir les conséquences d'une convention qu'ils ont librement acceptée.

Ce n'est point le lieu de disserter sur la théorie fameuse du *Contrat social*. Aucun de mes lecteurs n'en ignore la réfutation. Impossible d'accepter sa manière d'entendre la morale du nombre, qui présente à tout le moins l'inconvénient très grave de nier ce principe fondamental de tout l'ordre de la moralité individuelle et sociale d'après lequel l'autorité des princes et des lois vient *a Deo*, et non point du simple prétendu concours des volontés humaines.

Cette théorie fausse en droit naturel, peut être vraie quand il s'agit de sociétés artificielles, issues, conformément à l'hypothèse de Jean-Jacques Rousseau, du concours libre de plusieurs hommes, mettant en commun certaines de leurs facultés pour un but précis et sous des conditions déterminées, acceptées par tous à la fois, comme il arrive, par exemple, dans nos modernes « associations. » Mais pour ce qui concerne les obligations créées par l'exercice du pouvoir législatif social, il faut chercher une autre solution de la difficulté.

De par la volonté de Dieu et l'ordre naturel de sa Providence, l'autorité suprême dans la société est investie du droit de gouverner, et par conséquent de mener les hommes à leur fin par des lois, qui sont l'indispensable moyen pour le but à atteindre. Quelle que soit d'ailleurs la forme du gouvernement, monarchique, polyarchique, démocratique, etc., le principe reste le même, et cette personne morale, physiquement une ou multiple, est de droit naturel — divin, par conséquent — en possession d'imposer des préceptes aux membres de la société. Elle a le devoir, sans doute, de se conformer dans l'institution de ses

lois — *ordinatio rationis* — aux principes supérieurs de la moralité qui lui sont imposés *a priori* par la droite raison naturelle et par la révélation. Mais enfin, *in dubio*, une présomption milite toujours en sa faveur, la présomption de justice et de sagesse ; car le législateur a par avance le *pouvoir* de commander, en même temps que les moyens et grâces d'état pour commander bien. Aussi la première pensée des sujets doit-elle être d'obéir, l'insoumission étant un grave mal social et une grave imprudence. Mieux que cela : fort du principe de présomption qui doit prévenir et entraîner toujours sa confiance, le sujet n'a pas à faire l'examen des lois qui lui sont imposées ; il peut et doit, en principe, les tenir pour justes toujours, et s'il arrive qu'elles ne le soient pas cependant, son obéissance loin d'être répréhensible est moralement bonne, tout à fait conforme aux exigences de la loi naturelle.

Si d'aventure le caractère *évidemment immoral* de la loi lui saute aux yeux, au point de détruire tout l'effet de la présomption de justice favorable au législateur, c'est autre chose, nous l'avons dit déjà ; mais ce cas extrême n'est pas en question pour le moment.

L'autorité législative des majorités s'appuie donc, non pas seulement sur la valeur intrinsèque des lois, et encore moins sur le seul fait brutal du nombre en tant que masse numérique, mais sur la présomption naturelle fondamentale, disons sur l'autorité morale propre dont jouit, de par Dieu, le législateur dans la société. Il résulte de là que, obéir aux majorités, même *in dubio*, ce qui est un cas fréquent, c'est encore obéir à Dieu et non point aux hommes, quoi qu'il en soit des apparences, où les gens sans réflexion trouvent de nos jours si facilement l'occasion d'errer en si délicate matière.

Voilà pour la théorie morale des majorités socialement investies du pouvoir de légiférer. Le nombre n'y joue pas le simple rôle de « signe » qui a été défini plus haut. Il y est véritablement « cause » et élément constitutif de moralité, non pas directement *par lui-même*, par la seule vertu de sa prépondérance quantitative, mais *indirectement*, c'est-à-dire en tant qu'il est le moyen providentiellement voulu et nécessaire pour préciser, en les délimitant, les matières objectives auxquelles s'applique par extension le droit éternel préexistant dans les principes de la loi morale supérieurs et antérieurs à toutes les volontés humaines.

Pour bien fixer dans un mot significatif cette doctrine capitale, je dirais volontiers que le nombre est simplement *cause occasionnelle* (et non point cause efficiente, propre, *per se*) de l'autorité morale incontestable dont ses décisions sont revêtues.

Quand je parle d'autorité morale ici, je vise le cas, bien entendu, où le législateur agit dans la plénitude de ses pouvoirs avec l'intention implicite d'attacher à ses lois toute la force morale obligatoire dont elles sont susceptibles. Il peut, c'est évident, promulguer des décisions, des règlements d'ordre économique administratif, sans leur donner ce caractère ; voilà pourquoi l'on dit qu'une loi n'est obligatoire en conscience qu'autant que son auteur l'a voulue telle. En pareil cas, l'autorité du nombre ne pénètre plus jusqu'à l'ordre moral interne proprement dit ; on peut, sans faute devant Dieu, ne point s'y soumettre, encore que cette insoumission n'aille presque jamais sans certains inconvénients d'ordre externe qu'il y a avantage à éviter. Nous aurons sans doute quelque jour l'occasion de revenir sur cette distinction des lois proprement *préceptives* qui obligent et des lois dites purement *pénales* qui n'obligent pas en conscience. C'est la première catégorie seulement que j'ai en vue dans toute cette étude, où j'ai voulu montrer à quelle déplorable aberration aboutit l'idée, malheureusement trop répandue aujourd'hui dans nos sociétés ignorantes, que le nombre n'a rien à voir avec le droit, que les majorités sont choses tout humaines, et que l'autorité de leurs votes ne saurait moralement s'imposer à la conscience.

J'entends bien l'objection fameuse qu'on ne manquera pas de me faire en lisant ces lignes. Je l'ai déjà prévenue et réfutée par avance. Quelle triste chose, combien humaine, et tristement humaine, que la cuisine parlementaire à laquelle nous devons les lois issues du caprice politique de nos modernes majorités ! Dans cette absurde *vox populi* que peut-il bien rester de la *vox Dei ?* Et quelle autorité peuvent avoir encore sur les consciences, au nom de la loi naturelle ou du droit de Dieu, les élucubrations fantastiques de ces machines à voter en délire ?

Réponse : C'est tout à fait la même chose, sauf respect et proportions gardées, dans la plus vénérable fabrique de nos lois humaines, dans l'Eglise. Lisez l'histoire des assemblées ecclésiastiques délibérantes, du haut en bas de l'échelle hiérarchique, depuis le conclave, depuis les congrégations romaines, jusqu'aux minuscules petits conseils de prêtres, de religieux, de bonnes sœurs, où s'agitent et se décident par le nombre tant de questions pratiques graves intéressant la conduite morale des hommes, le gouvernement de la société ecclésiastique. Ce sont toujours et partout des hommes qui votent et des hommes qui ne se dépouillent point de leur humanité à la porte des salles de délibération. Chacun répond de son suffrage devant Dieu ; il n'en est pas moins vrai que la majorité décide et fait loi, la majorité que constituent souvent des rencontres bien hasardeuses de circonstances, des influences où il semble parfois que les lumières du Saint-Esprit et la simple droite raison naturelle sont par trop absentes. Je ne parle que des votes à portée morale disciplinaire ; Dieu me garde de viser dans cette observation les assemblées ecclésiastiques investies du privilège de l'infaillibilité !

Eh bien ! pensez-vous qu'avant de discréditer si

fort l'autorité du nombre dans nos majorités politiques, nous ne ferions pas bien de réfléchir que par choc en retour l'argument poussé trop loin peut atteindre en plein cœur le système du vote dans nos conseils d'ordre ecclésiastique ? Et si chez ceux-ci, malgré les misères que nous sommes bien forcés de constater, le nombre garde quand même à nos yeux une autorité que nous nous croyons obligés d'accepter en pratique, pourquoi n'en serait-il pas de même, proportions gardées toujours, dans l'ordre des législations sociales naturelles ? Ou plutôt, pourquoi n'essaierions-nous pas de chercher à cette objection une réponse qui puisse, dans les deux cas, faciliter notre obéissance en montrant comment, malgré ces « misères humaines », elle reste toujours raisonnable et moralement nécessaire ?

Cette réponse radicale, je l'ai donnée déjà plus haut. Je n'en résume que les quatre idées fondamentales que voici : 1o le *doute* plane sur la question à résoudre ; 2o aucun moyen humain de droit naturel n'est possible en dehors de la majorité pour le résoudre pratiquement ; 3o l'assemblée délibérante est investie d'une compétence et de grâces d'état qui créent en sa faveur *a priori*, jusqu'à *évidence* du contraire, présomption de sagesse et de justice ; 4o tel est l'ordre providentiel voulu par Dieu pour le gouvernement des sociétés ; celles-ci ont donc une solide raison de compter sur l'assistance qu'elles méritent de la part de Celui qui, finalement, du haut des cieux, gouverne le monde créé, physique et moral.

Dans ces conditions, l'obéissance à l'organisme législatif est de droit, quelles que soient les imperfections de son fonctionnement, et, encore une fois, sauf cas absolument manifeste d'abus et d'injustice, les sujets peuvent toujours *tuta conscientia*, sans enquête ni critique, s'incliner devant l'autorité de ses décisions, donc s'incliner devant les majorités, devant l'autorité du nombre. Il est fâcheux sans doute que la machine parlementaire (je vise ici tous les parlements, ecclésiastiques et civils) ne soit pas plus parfaite. Mais que voulez-vous y faire ? C'est une nécessité providentielle à subir et dont le philosophe moraliste doit savoir tirer logiquement les conclusions raisonnables qu'elle comporte.

Je finis là pour le moment. Un prochain article mettra en évidence certaines conséquences pratiques fort importantes qui découlent des principes exposés aujourd'hui et que je résume dans les conclusions suivantes :

1o La force ne crée pas le droit ; le nombre, en tant que force numérique, *per se*, n'est pas une source d'obligation morale.

2o Indirectement, comme simple *cause occasionnelle*, le nombre, seul moyen pratique de gouvernement imposé par la loi naturelle aux sociétés à constitution parlementaire, le nombre n'est pas à proprement parler cause efficiente constitutive d'obligation morale ; il est l'élément contingent déterminatif de certaines matières nouvelles auxquelles s'étendent les applications du droit et de la morale supérieure, pour le bien général d'une communauté. Rien de plus.

3o L'autorité du nombre revient, en dernière analyse, non pas à un principe humain, créé, capricieux comme le libre arbitre, mais à l'autorité même de Dieu dont il n'est que le dépositaire ou le canal de transmission à travers la raison et la conscience des votants.

4o En dehors des deux cas relativement rares où le nombre est soit un simple *signe*, soit une *cause totale humaine* évidemment abusive, le doute plane presque toujours sur la matière qui fait l'objet des suffrages ; et alors, dans les sociétés, les majorités législatives ont pour elles la présomption de justice et de sagesse devant laquelle les sujets *tuta conscientia* s'inclinent comme devant l'exercice naturel de l'autorité suprême.

Tout ceci prouve qu'il y a égal péril d'erreur à exagérer et à diminuer trop l'autorité morale du nombre.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Jusqu'où peut être licite l'emploi des anesthésiques ?

Un confesseur de la foi pourrait-il en user afin de se prémunir contre le danger que la violence des tourments le fasse abjurer ?

R. — La fin ne justifie pas les moyens. Reste à savoir si *in casu* la moralité propre du moyen employé est bonne ou mauvaise ou indifférente. Nous la tenons pour mauvaise, de même qu'on doit tenir pour mauvaise *a priori*, de droit naturel, toute entorse violente, contre nature, infligée librement par l'homme au jeu normal de ses facultés.

L'emploi des anesthésiques est inadmissible, en morale, en dehors des causes majeures médicales qui peuvent le nécessiter. Ainsi, l'on ne saurait exempter de péché, à notre avis, celui qui se livrerait de sang-froid, par pure distraction, pour s'amuser, pour raison de curiosité ou de délectation sensible, à l'aliénation mentale que procurent momentanément le chloroforme, l'éther, le haschich, l'opium, la cocaïne, l'hypnotisme et tous autres agents physiques, chimiques, mécaniques, capables de troubler l'équilibre normal du cerveau.

Mais, peut-on dire, si la raison médicale excuse, pourquoi toute autre bonne raison quelconque n'excuserait-elle pas aussi, et, en particulier, la raison proposée dans le cas qui nous occupe ?

Tout simplement parce que la maladie et la

mort sont choses qui échappent à la liberté de l'homme, lui causent un mal physique absolu, à conséquences irréparables, et qu'on ne peut éviter qu'à la condition de recourir à des moyens *nécessaires*.

Devant le péché, au contraire, l'homme garde sa liberté, et d'après l'ordre du plan divin, la liberté est toujours un moyen suffisant pour éviter le péché, encore qu'il ne suffise pas toujours à en supprimer les occasions. Le mal moral n'est jamais dans la rencontre de la tentation involontaire. Il n'est et ne peut être que dans l'acte libre du consentement à la sollicitation mauvaise.

Eviter donc la tentation où l'occasion du péché n'est point un bien « nécessaire » *a priori*, qu'il faille à tout prix obtenir ; et dès lors la raison de *nécessité* ne saurait excuser l'emploi de moyens qui sont par eux-mêmes moralement condamnables et ne perdent leur immoralité intrinsèque que dans les cas très particuliers où, de par la nature même, leur usage devient licite à cause du but obligatoire que leur usage peut seul permettre d'atteindre.

En face de la persécution, des supplices, l'homme reste libre d'apostasier ou de n'apostasier point. S'il craint l'apostasie, il pèche librement par défaut de confiance en Dieu ; car il est de foi qu'aucune tentation n'est au-dessus des forces du libre arbitre, et que s'il en était, par hypothèse, qui fussent trop violentes pour lui, Dieu ne demanderait compte à l'homme de son consentement que dans la mesure où celui-ci a été libre, dans la mesure où l'acte humain est resté imputable à responsabilité.

Il ne serait venu à l'esprit d'aucun chrétien d'autrefois, mis en présence du martyre, de recourir à un anesthésique quelconque pour s'éviter le « péril de l'apostasie. » On ne peut qu'engager nos chrétiens d'aujourd'hui à imiter leurs aînés. Chercher volontairement l'occasion du péché est mal ; l'accepter quand elle nous est présentée par Dieu lui-même, dans l'ordre de sa Providence, est bien, car c'est de Dieu qu'il est dit dans la sainte Ecriture : *Non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis sustinere*. (I Cor., x, 13).

Q. — Un prêtre meurt sans testament, et ses héritiers se partagent la succession. Pendant sa vie, ce prêtre avait manifesté plusieurs fois très formellement sa volonté bien arrêtée de consacrer ce qu'il possédait à des bonnes œuvres spécifiées. Naturellement, les héritiers n'ont tenu aucun compte de cette intention. Or, quelque temps après, quelqu'un déclare à son confesseur devoir à ce prêtre une somme de 100 francs, ce que personne ne sait.

On demande s'il faut remettre cette somme aux héritiers.

Ne peut-on pas, pour accomplir au moins en partie les dernières volontés du prêtre, la consacrer aux bonnes œuvres précitées ?

R. — L'*Ami du Clergé* a dit précédemment qu'un testament dépourvu des formalités légales n'était pas *nul* de plein droit, d'après le sentiment le plus commun des théologiens, mais seulement annulable par la voie des tribunaux, dont la sentence obligeait alors la conscience elle-même ; mais que quand il s'agissait d'œuvres-pies, le testament était en dehors de la compétence des tribunaux civils, de qui ces œuvres-là ne peuvent pas ressortir ; et qu'un tel testament, dès lors qu'il était fait selon le droit naturel, obligeait par là-même la conscience, et que s'il s'élevait à ce sujet des difficultés, elles devaient être portées au tribunal du Souverain Pontife, juge suprême en ces sortes de causes.

Mais tout cela suppose l'existence d'un testament. Or, ce n'est pas le cas ici. Il s'agit bien ici de causes pies, mais il n'y a pas de testament même informe. Il y a bien *volonté arrêtée* de faire un testament, mais volonté même bien arrêtée de faire un testament n'est pas encore un testament même informe.

Les héritiers du prêtre, en ne tenant pas compte de ses intentions, n'ont donc pas péché contre la *stricte justice*. Nous sommes cependant loin de les approuver. Ils auraient dû, au moins par un sentiment d'équité naturelle, tenir compte dans une certaine mesure des intentions formelles de leur parent, et consacrer au moins une partie de leur héritage aux bonnes œuvres spécifiées par le prêtre, s'ils en ont connaissance certaine. Mais nous n'oserions pas non plus approuver celui qui, devant cent francs à ce prêtre, en ferait de son propre chef, sans l'assentiment des héritiers, bénéficier les bonnes œuvres, car ce serait aller contre la stricte justice. Tout ce que nous pourrions faire au plus, et aussi au mieux, croyons-nous, ce serait, si nous n'étions pas directement consulté, de laisser à sa conscience et à sa bonne foi celui qui, pour remplir les désirs du défunt, croirait pouvoir donner aux bonnes œuvres spécifiées par lui ce qu'il lui devait à lui-même. Les héritiers, s'ils pouvaient le savoir, auraient-ils droit de se plaindre devant Dieu de ce que leur droit strict a été violé ? *Summum jus, summa injuria*, dit le proverbe.

Mais une fois consulté, le devoir du confesseur est de répondre d'après la vraie doctrine.

Q. — 1° Quand est-ce que l'absolution sous condition est licite ?

2° Résoudre ce cas :

Simplicius entend la confession d'un récidif qui revient pour la dixième fois avec les mêmes fautes. Il l'exhorte à changer de vie et l'avertit que sans une promesse formelle de conversion il ne pourra l'absoudre. Le pénitent trouve Simplicius trop sévère et menace d'abandonner toutes pratiques religieuses. Alors, pour ne pas éteindre la mèche qui fume encore, Simplicius donne l'absolution sous condition. A-t-il bien agi ?

R. — Ad I. Cette question étant très importante et très pratique, il convient tout à fait, croyons-nous, de la traiter intégralement.

I. — Il ne peut jamais être permis de donner l'absolution sous une condition qui dépend de l'avenir

(sub conditione de futuro), par exemple : Je vous absous si vous restituez dans la huitaine. Dans un jugement humain, cette forme pourrait être admise en certaines circonstances (par exemple : Je vous condamne à trois mois de prison à commencer dans trente jours ; mais si d'ici là vous vous conduisez en parfait honnête homme, vous serez libre de toute peine), parce que la loi humaine ne regarde que la peine extérieure et non la justification intérieure; l'absolution au contraire ayant directement en vue la justification intérieure, son effet ne peut pas rester en suspens jusqu'à ce que la condition soit remplie. Aussi les théologiens sont à peu près unanimes à affirmer qu'une telle absolution serait non seulement illicite, mais *invalide*.

II. — L'absolution donnée conditionnellement *sub conditione de prœterito aut prœsertim de prœsenti* serait valide certainement, d'autant plus que dans les jugements humains il en serait de même. Il est vrai que dans les jugements humains, ce n'est guère l'habitude d'agir ainsi, parce que dans ces jugements il s'agit de choses extérieures que le juge peut connaître par lui-même ou faire prouver par des témoins, même lorsque l'accusé ne veut pas avouer, et que les exécuteurs de la justice ne sauraient presque jamais alors ce qu'ils auraient à faire, tandis que pour le jugement sacramentel il n'est pas permis de recourir à des témoins, et il s'agit presque toujours de choses intérieures, péchés intérieurs, contrition intérieure, universelle au moins quant aux péchés mortels, surnaturelle et souveraine, etc., et ici l'exécuteur de la sentence n'est autre que Dieu lui-même qui connaît tout aussi bien l'intérieur que l'extérieur. — De plus, que le confesseur le veuille ou ne le veuille pas, la sentence sacramentelle est nécessairement conditionnelle, parce que le confesseur ne peut jamais savoir avec une certitude *absolue* si le pénitent a toutes les conditions essentiellement requises, et s'il manque une seule des dispositions essentielles l'absolution ne peut avoir d'effet, de sorte que si toute condition était nécessairement interdite, l'absolution ne serait jamais valide.

III. — Si l'absolution conditionnelle est valide, elle doit être au moins quelquefois permise et *licite*. Il suffit pour cela qu'il y ait une raison grave et proportionnée, puisque les sacrements sont pour les hommes : *Sacramenta propter homines*. Elle peut même quelquefois être *obligatoire*.

IV. — Il ne peut pas être permis de donner une absolution conditionnelle sans des raisons graves et proportionnées, parce qu'il ne peut pas être permis de changer la forme et le rit des sacrements contre la volonté du Christ et la pratique de l'Eglise. De là on peut déduire les conclusions suivantes :

1° Donner l'absolution même sous condition à un pécheur qu'on sait *certainement* être mal disposé et inapte, constituerait un péché mortel, parce que ce serait une profanation et un sacrilège d'user si légèrement et si témérairement d'une formule sacrée, et d'essayer de confectionner ou d'administrer un sacrement invalide. Un tel confesseur serait un dispensateur imprudent et infidèle. (*Ita omnes*).

2° Absoudre conditionnellement un pénitent dont les dispositions sont certainement douteuses, même lorsqu'il y a des raisons graves de ne pas le renvoyer sans absolution, sans avoir cherché sérieusement auparavant à améliorer ses dispositions et à les rendre suffisantes, pourrait encore facilement constituer un péché mortel pour le confesseur, qui se montrerait encore là un dispensateur imprudent et téméraire.

3° Absoudre conditionnellement un pénitent qu'on a des raisons moralement certaines de croire bien disposé constituerait aussi une faute, parce que ce serait changer au moins quelque peu sans raison grave le rit ordinaire des sacrements, et faire injure au pénitent, dont on ne doit pas témérairement soupçonner les dispositions. Cependant cette faute ne doit être regardée que comme vénielle, parce que l'injure faite au sacrement ne peut pas être grave, puisque, comme nous l'avons dit, la sentence sacramentelle a toujours nécessairement quelque chose de conditionnel et reçoit son exécution dépendamment des dispositions du pénitent, et qu'ici c'est au contraire un excès de respect pour le sacrement et une délicatesse mal entendue de conscience qui portent à agir. D'autre part, l'injure faite au pénitent n'est pas grave non plus, puisqu'il n'en peut recevoir aucun tort, et que le confesseur garde tout dans son for intérieur et ne voudrait pas le soupçonner plus qu'il ne faut.

4° Absoudre sans condition un pénitent qui après tous les efforts tentés sur lui reste douteusement disposé, mais qu'on a des raisons graves de ne pas renvoyer sans absolution, constituerait aussi une faute, parce qu'il y aurait manque de respect envers le sacrement et envers Notre-Seigneur. Car le confesseur, qui est obligé de donner l'absolution sans aucune certitude de sa validité, doit au moins intérieurement protester qu'il n'agit ainsi que parce qu'il y est forcé, mais que son intention n'est point de vouloir au nom du Christ administrer un sacrement, si les dispositions nécessaires à sa validité manquent au pénitent. — Cependant, cette faute en elle-même ne doit pas être regardée non plus comme grave, parce que le manque de respect ne semble pas grave, la sentence étant nécessairement conditionnelle par la force des choses, et l'effet étant le même, c'est-à-dire que les péchés seront pardonnés si le pénitent est disposé, et ne le seront pas s'il ne l'est pas.

V. — L'absolution *doit* être donnée, et donnée conditionnellement toutes les fois que le sacrement est exposé au péril de nullité et que le pénitent serait exposé à subir un grave dommage spirituel si l'absolution lui était refusée, par exemple, à l'article de la mort, au moment du mariage, de la communion pascale, s'il y avait sérieusement

à craindre qu'il ne se laissât aller à un découragement complet et ne laissât là toutes ses pratiques de religion, etc., etc. — Ajoutons cependant ici, avec Génicot et un certain nombre d'autres théologiens, que pour donner l'absolution sans condition il n'est pas nécessaire qu'on ait une certitude morale strictement dite des bonnes dispositions du pénitent, ni même une probabilité bien positive contre laquelle ne milite aucune probabilité en sens contraire. Il suffit qu'on ait des raisons sérieuses de croire que le pénitent est bien disposé, car la plupart du temps on ne peut pas avoir davantage, et dans ce cas-là la charité oblige à présumer en faveur du pénitent, et l'on peut croire aussi que quand un pénitent montre assez de bonne volonté pour faire un acte qui répugne tant à la nature, Dieu de son côté le presse de sa grâce, et lui donne les dispositions surnaturelles qui après tout ne peuvent venir que de lui ; et Dieu ayant voulu que ce sacrement fût administré à des hommes et par des hommes, n'a pas dû exiger autre chose, afin que l'exercice de ce sacrement ne fût pas trop difficile.

VI. — Sans qu'il y ait obligation rigoureuse de la donner, l'absolution *peut* être donnée sous condition toutes les fois que le sacrement est exposé au péril de nullité et que le pénitent serait exposé, s'il n'était pas absous, à être privé d'un bien spirituel notable, quoiqu'il ne soit pas rigoureusement nécessaire. C'est ainsi que, d'après saint Liguori, on peut absoudre tous les mois sous condition les enfants de qui on ne pourrait obtenir que des dispositions douteuses, même dans le cas où il serait à croire qu'ils n'ont pas commis de péchés mortels, et Berardi se demande pourquoi, si on le peut tous les mois, on ne le pourrait pas tous les quinze jours, parce que si ces enfants étaient en état de péché mortel ils pourraient avoir grand besoin d'absolution, et s'ils étaient en état habituel de grâce on peut croire que, précisément à cause de leur innocence, Dieu, qui agit plus librement en eux, leur donne plus facilement la contrition de leurs péchés véniels, et que l'absolution augmentera encore en eux la grâce, et leur fera faire des progrès dans le bien et la vertu, ce dont on ne sera pas sans s'apercevoir, et on pourra juger par là si on doit continuer à leur donner aussi fréquemment l'absolution. — Le fait est aussi qu'en dehors des enfants, il se trouvera un certain nombre de cas où le confesseur se demandera si c'est le bien ou le mal qui résultera du refus de l'absolution ou du renvoi à un autre temps, et alors il se trouvera très embarrassé ; or, dans ces cas-là, nous disons que le prêtre n'est pas obligé de donner l'absolution, mais qu'il peut la donner. Dieu qui assurément ne veut pas que la confession soit le bourreau de l'âme des pénitents, ne veut pas non plus qu'elle soit le bourreau de l'âme des confesseurs. Si donc le confesseur fait simplement ce qu'il pense être le meilleur devant Dieu dans tous ces cas douteux, Dieu ne pourra pas le lui reprocher. — Une simple distinction suffit pour répondre au classique adage mis en avant contre l'absolution conditionnelle : *Quand il s'agit de la validité des sacrements il n'est pas permis de se servir d'un sentiment simplement probable, il faut toujours prendre le parti le plus sûr. Oui,* quand cela peut se faire sans un dommage grave et proportionné pour l'homme en faveur de qui ont été institués les sacrements ; autrement, *non,* et il faut toujours prendre le parti le plus sûr spéculativement ou pratiquement ; or ici le parti le plus sûr *pratiquement* est celui qui est commandé par la charité envers le prochain, vertu favorite de Notre Seigneur.

Ad II. Simplicius a bien agi en exhortant fortement son pénitent à mieux faire, en lui disant même que s'il ne change pas il finira par être obligé de ne plus l'absoudre. Mais il n'a pas aussi bien agi en exigeant une promesse formelle de conversion, car beaucoup de pénitents, même bien disposés, en considérant leur passé et leur faiblesse présente, reculeraient devant cette promesse formelle de conversion, qui peut équivaloir, à leurs yeux, à une promesse de ne plus jamais retomber et de devenir un saint ou une sainte. Il a encore moins bien fait en le poussant par sa manière de parler à la menace d'abandonner toute pratique religieuse, car de douteusement disposé qu'il était il pouvait par là le rendre positivement et absolument indisposé : le confesseur doit bien prendre garde de jamais en amener là ses pénitents. Enfin s'il a fait disparaître, par d'excellentes exhortations, ce semblant au moins d'indisposition absolue et positive, et si le pénitent reste douteusement disposé, Simplicius, qui ne peut plus du tout l'amener à quelque chose de mieux, et qui le verrait abandonner toute pratique religieuse s'il lui refusait l'absolution, a bien fait, d'après ce que nous avons dit, de lui donner l'absolution sous condition.

Il resterait bien encore à mettre cette solution d'accord avec les principes théologiques concernant les *récidifs,* mais cela nous entraînerait trop loin, et comme on ne nous le demande pas aujourd'hui, nous le ferons un autre jour, si on le désire.

Q. — 1° Dans une paroisse il y a un couvent de religieuses non cloîtrées, c'est la maison-mère ; elles ont une chapelle publique, elles n'ont pas d'aumônier particulier, c'est le curé de la paroisse qui en remplit les fonctions ; elles s'occupent des œuvres paroissiales ; le curé dit la messe trois fois par semaine dans leur chapelle ; le dimanche, les religieuses vont à la grand' messe à la paroisse.

Cela posé, quand une religieuse meurt, où doit-on et où peut-on faire les cérémonies liturgiques de la sépulture ? A la chapelle du couvent ou à l'église paroissiale ?

2° L'usage du couvent est d'exposer la défunte, le cercueil ouvert, dans le chœur de la chapelle. Il y a des grilles. Peut-on dire la messe du jour (en dehors des cérémonies liturgiques de la sépulture) dans cette chapelle et avec le corps présent ? Donner la communion ?

3° Y a-t-il une cérémonie liturgique à accomplir (prières de la levée de corps) quand on descend la défunte de l'infirmerie à la chapelle ? C'est sous le même toit.

R. — Ad I. D'après le droit commun, en dehors de toute décision de l'autorité diocésaine, les membres des communautés religieuses à vœux simples doivent être portés pour la sépulture à l'église paroissiale. Cependant aucune loi n'interdit au curé de la paroisse de faire les funérailles dans la chapelle du couvent.

Ad II. Aucune loi ecclésiastique ne défend de présenter les cadavres à découvert à l'église pour les funérailles et de dire la messe en leur présence. D'autre part, le décret de la S. Congrégation des Rites du 27 juin 1868 permet de distribuer la sainte communion aux messes de *Requiem* sans distinction, par conséquent même en présence d'un cadavre découvert [1].

On peut donc dire la messe dans la chapelle des religieuses en question, même quand le cadavre d'une religieuse se trouve dans le chœur des religieuses.

Quelle messe dire ? — D'après un décret du 3 avril 1900, dans un oratoire *privé* les messes qu'on y peut dire peuvent être de *Requiem, præsente cadavere in domo*. Nous en concluons *a fortiori* que dans les oratoires semi-publics des communautés, la messe peut être aussi de *Requiem* dans les mêmes conditions.

Ad III. Quand on transporte le cadavre d'un lieu à un autre avant les cérémonies des funérailles, ce transport se fait sans aucune cérémonie religieuse [2].

Q. — Anne était mariée avec Paul, son cousin maternel. Après la mort de son mari elle a contracté de secondes noces avec Jean, son cousin maternel, qui est en même temps cousin maternel du défunt Paul, son premier mari.

L'on ignore comment la dispense a été formulée, ayant été faite de vive voix par le curé, qui est mort, à l'archevêque qui avait toutes les facultés de Rome ; on a consulté le registre des dispenses accordées et l'on a trouvé inscrit ce qui suit : « Nous avons dispensé à Jean N. de se marier avec sa cousine Anne N. N. »

On désire savoir :

1° Y a-t-il entre Jean et Anne un empêchement de consanguinité seule ou bien un autre d'affinité aussi ?

2° Que faire *in casu ?*

R. — Ad I. Il y a double empêchement, l'un d'affinité, l'autre de consanguinité, si toutefois nous saisissons bien l'énoncé de ce cas rédigé en français un peu défectueux par une plume asiatique.

Ad II. Rien à faire qu'à regarder le mariage comme valide. La présomption, en effet, est tout en sa faveur, puisqu'il reste un document attestant qu'on a dispensé dûment au temps du contrat. Quelle raison sérieuse a-t-on de soupçonner que cette dispense n'ait pas été demandée et formulée comme il convenait ? L'exposé du cas n'en présente aucune. Les raisons positives étant pour la validité du mariage, il faut s'y tenir.

---

[1] S. R. C., n. 3177-5403.
[2] *Nouv. Rev. Th.*, VIII, p. 517.

Q. — Dans le numéro du 5 juillet, on vous demande ce qu'il y a à faire dans une communauté de femmes dont les constitutions, approuvées à l'origine par l'Ordinaire, contiennent des dispositions condamnées par le Saint-Siège. Vous répondez : Il faut garder les dispositions en question jusqu'à ce que l'autorité compétente, l'évêque ou le Saint-Siège, prescrive une modification.

D'abord le Saint-Siège n'interviendra jamais en particulier pour la réglementation de ces petites congrégations dont il ignore l'existence et l'ignorera toujours, puisqu'elles sont décidées à ne jamais faire approuver leur Institut. Le Saint-Siège se contente de faire des lois qui s'appliquent à toutes et à chacune, il ne peut faire davantage.

Mais l'évêque interviendra-t-il ? Quelques-uns, mais non le plus grand nombre. Il leur suffit de savoir que les constitutions ont été approuvées par leur prédécesseur.

Au moment où a paru le décret relatif à la direction et à la sainte communion, j'étais chapelain d'une communauté dont les constitutions, approuvées par l'Ordinaire en 1852, portaient que toutes les religieuses devaient s'adresser à la Révérende Mère supérieure seule pour la direction et les communions ; aucune sœur ne devait omettre une communion de règle ou faire une communion de dévotion sans avoir obtenu sa permission ou en son absence la permission de la première assistante. Toutes les communautés du diocèse étaient dans le même cas.

Nous nous concertâmes ensemble tous les chapelains, et convaincus que les règles émanées du Saint-Siège étaient obligatoires en conscience sans avoir besoin de l'approbation de l'Ordinaire, nous avons demandé, et il faut le dire, obtenu sans difficulté que les communautés en question se conformassent au décret. Nous avons donc eu tort, et aujourd'hui il nous faut revenir à l'ancien régime malgré la décision du Saint-Siège ?

Vous admettez donc que les prêtres et les fidèles ne doivent se soumettre aux lois émanées du Saint-Siège qu'après l'approbation de l'évêque ? Vous avez fait au moins une exception pour les directions politiques, car sur ce point l'*Ami* a été très expressif.

R. — Vous donnez à nos paroles un sens qu'elles n'ont pas.

Dans l'approbation des constitutions, il y a deux choses fort distinctes.

1° Il y a un certain nombre de lois ecclésiastiques relatives à la confession, aux communions et à la direction des religieuses. Ces lois, le Saint-Siège a pris soin naguère de les rappeler à l'attention en leur donnant une forme plus concrète. Elles doivent être observées partout, même à l'encontre des constitutions. Celle que vous rappelez en est une, et vous avez bien fait d'en exiger l'exécution. Pour nous aussi, il y aurait dans le cas un motif de réformer les constitutions, puisque le Saint-Siège était intervenu par une loi universelle.

2° En dehors de ces lois générales, il y a, même dans les constitutions approuvées autrefois à Rome, des points que le Saint-Siège fait éliminer aujourd'hui des constitutions nouvelles. Ces points doivent être gardés jusqu'à ce que l'autorité compétente les modifie.

De fait, l'examen auquel sont soumises les constitutions ne vaut que pour elles, et les observations ne sont adressées qu'à ceux qui ont demandé l'examen. Cependant elles montrent la pensée du Saint-Siège, de sorte que l'on en doit tenir compte

dans une rédaction nouvelle, sous peine de se les voir imposer d'office.

Q. — J'a trouvé dimanche dernier en sortant des vêpres un enfant qui portait un livre qui me paraissait suspect, je m'en suis emparé par force, et ce livre était intitulé : *Les clavicules de Salomon, ou moyen d'invoquer les démons et de faire un pacte avec eux.* Le père de cet enfant étant venu me réclamer ce livre, non seulement n'a pas voulu le brûler en ma présence, mais il me menace de me traduire devant les tribunaux pour avoir pris ce livre à son enfant. Notez que ce brave père de famille fait ses pâques !

Quelle conduite dois-je tenir à l'égard de cet homme, et à l'égard de ses enfants ?

R. — Je ne connais pas du tout ce livre, mais il est bien à croire que c'est un livre dans le genre du *Grand Albert*, du *Petit Albert*, du *Dragon rouge*, etc., livres plus sots que vraiment dangereux par eux-mêmes, qui donnent des recettes impossibles ou inapplicables au moins pour la plupart. Et la plupart aussi des hommes, surtout de la campagne, qui possèdent ces sortes de livres, en sont tout fiers, se croyant presque au-dessus des autres parce qu'ils ont un livre rare, difficile à se procurer et contenant des secrets merveilleux. Il n'est donc pas étonnant qu'ils y tiennent et surtout ne veuillent pas qu'on les leur prenne, d'autant plus qu'ils verraient dans cette action une atteinte à leur propriété, et là-dessus ils sont intransigeants. Cependant ils ne font, au moins généralement, aucun usage de ces livres-là, et ne voudraient pas même essayer aucune des pratiques indiquées par eux.

Il n'est donc point surprenant que le père de l'enfant en question, quoique faisant ses pâques, ne veuille pas brûler ce livre et menace des tribunaux le prêtre qui le lui a pris, si celui-ci ne veut pas le rendre.

Quant au prêtre, il n'a qu'une seule chose à faire : c'est de rendre le livre, en disant qu'il voulait seulement se rendre compte de ce qu'il contenait. Car 1° il est à croire qu'il n'en résultera aucun mal, d'après ce que nous venons de dire. En tout cas, si le prêtre craignait que les possesseurs du livre ne voulussent s'en servir pour le mal, c'est à lui d'instruire le père qui fait ses pâques et les enfants qui viennent au catéchisme. 2° La reddition de ce livre n'est pas par elle-même un acte mauvais, d'autant plus que bien des personnes peuvent s'en servir très innocemment, pour s'instruire par exemple, ou le réfuter, ou s'en moquer. En supposant que quelqu'un s'en servît pour le mal, il y aurait seulement de la part de celui qui le rend coopération matérielle éloignée, que justifierait amplement le besoin d'éviter un procès qui pourrait donner du scandale et nuire singulièrement pour l'avenir au ministère du prêtre.

Q. — Carolus, parochus, neglectis pauperibus, notabilem pecuniæ summam ex stipendiis Missarum aliisve honorariis, ex beneficio vel pensione a gubernio accepta, ex parcimonia in victu collectam, partim in varios cognatos et amicos distribuit, partimque in senectutem reservat. Sed repentina morte correptus, absque testamento e vivis sublatus est. Quare pecunia reservata simul cum relicto patrimonio inter hæredes dividitur.

Quæritur :

1° Quotuplicis generis sint bona clericorum ?

2° An et quale dominium habeant clerici circa diversa bona ?

3° An et quo jure beneficiarii teneantur superflua bonorum ecclesiasticorum in pios usus impendere ?

4° An et quomodo peccaverit Carolus ?

5° An ejus hæredes teneantur pauperibus restituere ?

R. — Ad I. Quadruplicis generis sunt bona clericorum : scl. 1° *bona patrimonialia* quæ proveniunt non tantum ex familia per hæreditatem, successionem, etc., sed etiam ex alienis per donationem, mercedem, etc., ipsi clerico pro ipso factam aut datam ; — 2° *bona ecclesiastica* quæ ex beneficiis Ecclesiæ, aut eorum reditibus percipiuntur ; — 3° *bono casualia* seu provenientia ex functionum ecclesiasticarum honorariis et vulgo vocata *casuel*, etc., a quibusdam *quasi-patrimonialia*, ab aliis e contra *quasi-ecclesiastica ;* — et 4° *bona parcimonialia* seu quæ reservant clerici ex his quæ honeste sibi consumere possent, vel quæ acquirunt proprio labore non ecclesiastico.

Ad II. 1° Omnibus evidens est quod clerici habeant dominium perfectum super omnia bona sua patrimonialia sicut quivis alius : ad ipsos enim pertinent non ut clericos sed ut privatos.

2° Habent certe dominium *utile* bonorum ecclesiasticorum et nihil amplius. Hæc enim data vel concessa sunt ipsis ad honestam et convenientem sustentationem et conversationem, sive ex parte donatorum, sive ex parte Ecclesiæ, quia minister Ecclesiæ ex iis quæ sunt Ecclesiæ vivere debet aut saltem potest : *Quis militat suis stipendiis unquam ?* ait S. Paulus (I Cor., IX, 7) ; sed et ut reliquum inserviat pauperibus aut piis causis, ad honorem Ecclesiæ et non in luxum nimium. Intentio enim donatorum erat, ut patet, piissima.

Sed motum fuit dubium *an idem omnino dicendum sit de pensione a Gubernio gallico soluta sacerdotibus parochiis deservientibus, et de supplementis a quibusdam parochiis seu municipiis erogatis ?* Sed saltem de pensione Gubernii dubitari non potest post responsionem S. Pœnitentiariæ datam sub die 19 augusti 1821 : « Huic etiam pensioni applicari debere responsionem datam sub die 19 januarii 1819 pro Belgio, affirmantem scl. prædictam pensionem Gubernii, quæ statuta videtur in compensationem bonorum ecclesiasticorum quæ tempore perturbationis gallicæ surrepta sunt, induere beneficiorum seu bonorum ecclesiasticorum indolem, et annexam habere obligationem inhærentem his bonis, scl. strictam et canonicam expendendi superflua pauperibus, seu piis causis, et residentiæ sub pœna non faciendi fructus suos. »

« Idem, ait Gury contra quosdam sat paucos, videtur etiam affirmandum, cum Carrière et aliis communius, de supra dictis supplementis, quia et ista censeri debent ceu provenientia ex administratione generali Gubernii, et proinde ex vi Concordati inter Papam et Gubernium. Etenim non

tribuuntur nisi ex decreto generali Gubernii et ex ipsius consensu ; proinde ab ipso Gubernio constituta censentur et sunt veluti pars dotationis quam promisit. »

3° Habent clerici dominium certe perfectum parcimonialium ; hæc enim fecerunt sua et propria ex iis quæ ad neminem nisi ad ipsos pertinere debebant. Nam supponitur ea quæ fuerunt reservata ex bonis ecclesiasticis sumpta tantum ex parte ad honestam sustentationem spectante ; si enim de parte superflua et debita piis operibus, non vere dicerentur parcimonialia.

4° *De bonis casualibus* quæstio agitata est *an eorum Clerici haberent perfectum dominium ?* Sed sententia affirmans etiam olim semper communior fuit inter theologos, licet rationes a plerisque in medium prolatæ non fuerint omnino convincentes, scl. prima : « Quod bona hæc non sunt fructus beneficii, neque pretium muneris sacri, sed quoddam veluti stipendium laboris extrinseci ad quem non tenetur clericus. » Respondetur enim ab adversariis quod « res sacra et ordinarius labor rei sacræ administrationi necessario annexus pretio æstimari nequeunt, quin grande simoniæ sit crimen ; atqui tamen res sacra aut ordinarius labor illius pretio æstimaretur, si bona de quibus agitur tanquam vere debita darentur ; v. g. pro assistentia funeribus aut matrimonio, pro celebratione missæ. » — Secunda autem : « Bona hæc sunt quædam largitio a fidelibus ad clerici sustentationem erogata, » hæc ratio per se non potest sufficere ad concludendum : ergo clerici sunt perfecte eorum domini, quia in primis sæculis omnia bona clericorum erant largitiones fidelium, et tamen juxta SS. Patres et innumeros Conciliorum canones tenebantur clerici omnia honestæ suæ sustentationi superflua pauperibus erogare, vel in pias causas impendere. — Attamen certum est ex responsione negativa S. Pœnitentiariæ ad hanc quæstionem : « An responsio data pro pensione Gubernii debeat etiam extendi ad oblationes fidelium ? » talia bona nec haberi ut ecclesiastica, nec habere annexam obligationem de qua supra, et exinde clerici habent eorum dominium perfectum.

Ratio vera est, ut insinuat Billuart, quod ista bona vel pertinent ad Ecclesiam, vel ad donatores, vel partim saltem ad pauperes et pias causas, vel plene ad clericos. Atqui primo non pertinent ad Ecclesiam, cui nunquam fuerunt appropriata, et cui nunquam donatores intenderunt dare, sed tali ministro in particulari, et quæ permisit ministros suos tales oblationes accipere, nullam de his amplius legem imponens. Secundo jam non pertinent ad donatores qui ea omnino a se abjecerunt, nec de eorum usu quærunt. Tertio nec partim ad pauperes vel pia opera, quia nullibi videtur donatores hoc in pactum adduxisse, et nullius eorum certe in mentem veniret dicere : « Vel in talem usum impende vel restitue. » Ergo persuasum omnes habent sese hæc dona prorsus abjecisse a sua possessione, sine ulla alia conditione nisi v. g. ut missa celebretur ad suam intentionem, vel minister assistat funeribus, matrimonio, etc. Ergo integrum remanet quartum, scl. clerici eorum sunt plene domini, dum e contra in primis sæculis fideles vendebant bona sua, et pretium vel alias largas oblationes afferebant pastoribus, ut viverent ex illis et alerent pauperes, et ita accipiebantur a clericis.

Ad III. Certe, ut jam diximus, beneficiarii tenentur superflua bonorum ecclesiasticorum impendere in pauperes aut pios usus ; quo autem jure, practice parvi refert. Attamen affirmandum prorsus est primo ex jure ecclesiastico, ut constat ex responsione S. Pœnitentiariæ superius relata, et constare posset ex innumeris textibus conciliorum et sanctorum Patrum. Sed et secundo affirmari etiam potest saltem aliquo modo ex jure naturali super quod innititur jus ecclesiasticum, quia, ut insinuare videntur et concilia et Patres, donationes fidelium quæ constituerunt hæc bona ecclesiastica sub hac intentione factæ sunt et acceptatæ. Sed quidquid sit, remanet hæc gravis quæstio :

An ex justitia teneantur clerici impendere bona ecclesiastica sibi superflua in pauperes aut pios usus, vel tantum ex pietate ?

Duæ inter theologos ibi adsunt sententiæ.

Obligationem ex justitia propugnant Habert, Natalis Alexander, Antoine, Pontas, Collet omnesque severiores cum plurimis antiquioribus, quorum sententia arridere videtur S. Ligorio. Eam probare conantur ex mente donatorum, sanctæ Ecclesiæ, Patrum et decretis conciliorum et summorum pontificum qui severe prohibuerunt clericos divites fieri aut divitiis augere consanguineos suos ex his ; et ratio fundamentalis eorum est quod prædicta bona sint ecclesiis appropriata et clerici sint tantum eorum administratores, sicut tutores administrant bona pupillorum ; ita etiam sæpe loquitur jus canonicum ; at œconomi et administratores ex justitia tenentur erga veros dominos.

Hanc tamen obligationem ex justitia negat secunda sententia, quam tenent S. Thomas, Lessius, Lugo, Molina, Benedictus XIV et plerique moderni, et sic argumentatur Billuart : « Clericos non habere dominium fructuum ecclesiasticorum quos possident eosque teneri ad restitutionem si male impendant, probari non potest neque ex parte donantium, neque ex parte Ecclesiæ recipientis. *Non ex parte donantium*, qui dederunt Ecclesiæ et ecclesiasticis simpliciter et absolute, et qui certe nimium reverentes erant erga prælatos ut rigorosam obligationem ipsis imponere voluissent, cum non dubitarent eos sponte facturos quod videbant fieri passim cum maxima cura et sollicitudine. Non negandum quod speraverint et intenderint id tali modo faciendum, sed nullibi videtur quod hæc intentio ut conditio sine qua non fuerit in pactum adducta ; porro mens interior contrahentis non afficit contractum, aut obligat ex justitia alterum contrahentem nisi sit expressa et in pactum deducta. V. g. Caius legat Titio nepoti suo studenti mille aureos, et mille alii nepoti patri-

familias sperans et intendens quod primus expendet in studiis, et alter in adjuvanda sua familia : an isti tenentur ex justitia? Item si das pauperi eleemosynam hac tantum intentione, ut oret pro te, imo etiamsi exprimeres hanc intentionem sed non ut conditionem sine qua non, nonne hic esset vere dominus eleemosynæ? — *Neque ex parte Ecclesiæ*, quæ certe si vellet clericos stricto jure teneri ad restitutionem, claris et expressis terminis alicubi expressisset, sicut expressit clericum non residentem non facere fructus suos... Quod autem dixit eos esse œconomos et procuratores proventuum ecclesiasticorum non probat, cum multoties sancti Patres idem dixerint de divitibus... Agunt ergo tantum de liceitate. »

Ad IV. Si habuerit Carolus superflua in magna quantitate ex bonis ecclesiasticis, peccavit certe contra pietatem et obedientiam Ecclesiæ debitam, imo graviter peccare potuit; probabile autem est, imo et probabilius, quod non peccaverit contra justitiam et proinde quod non teneretur ad restitutionem si supervixisset. Casus vero ita positus videtur omnino metaphysicus pro nostris regionibus : practice enim loquendo, cum nemo teneatur militari ex suis stipendiis, parochus habet jus strictum, sepositis omnino bonis patrimonialibus, casualibus et parcimonialibus, totam suam sustentationem et quidem suo statui convenientem extrahendi ex bonis ecclesiasticis, seu ex pensione Gubernii, adjunctis etiam supplementis municipiorum, si adsint. Quis est autem parochus in Gallia cui, postquam ex his solis bonis extraxerit totam suam sustentationem, empserit libros et diaria, quasdam peregrinationes fecerit, quædam dona convenientia in proximos et amicos contulerit, remanebunt superflua, imo cui multa non deerunt? — Ergo certe Carolus non peccavit contra justitiam. — Peccavit autem contra caritatem ex duritia cordis et avaritia et scandalo fuit sane parochianis suis. Potuisset vero sine ullo peccato aliquid conveniens in senectutem reservare.

Ad V. *Sufficienter provisum in præcedentibus.* Congruum vero omnino esset ut parentes exempli boni gratia et ad subveniendum animæ Caroli forsan valde indigenti sese largiores erga pauperes præberent.

Q. — Un petit enfant de cinq ans vient à mourir. Mais deux ou trois jours avant sa mort il perd totalement connaissance.

1° Faut-il lui donner l'extrême-onction dans sa dernière maladie ?

2° Faut-il, du moins, lui donner en cet état la sainte absolution ?

3° Enfin, si on ne lui donne ni l'un ni l'autre en raison de son âge et d'une innocence naturellement présumée, faut-il cependant prononcer sur lui, à son agonie, la formule de la bénédiction apostolique que l'on doit donner aux mourants ?

R. — La question a un double aspect :

1° Quels sont les sacrements qu'on peut donner à un enfant de cinq ans en danger de mort, mais avec sa pleine connaissance? 2° Peut-on lui administrer les mêmes sacrements dans le cas où il viendrait à perdre l'usage de ses facultés deux ou trois jours avant la mort ?

Ad I. Un enfant, *avant sept ans*, n'est pas considéré comme ayant l'*âge* de discrétion, bien que, au fond, il puisse posséder l'usage de sa raison suffisamment pour faire des fautes, au moins vénielles. Il faut donc étudier chaque cas particulier avec beaucoup de soin et se demander si l'enfant en question a pu avoir l'usage de la raison.

Si on avait la certitude que la raison n'existe pas, on ne pourrait administrer aucun sacrement. On doit au contraire administrer la pénitence et l'extrême-onction, si l'on est certain de l'usage de la raison. Si l'on a des doutes sérieux à ce sujet, on *doit* administrer conditionnellement la pénitence ; quant à l'extrême-onction, on *peut* la donner, mais conditionnellement aussi; enfin pour le viatique, on ne pourrait le donner que si l'enfant avait pu faire une préparation suffisante. C'est le sentiment de Lehmkuhl dans le passage suivant : « Sin autem aut propter majorem hebetudinem mentis, aut propter teneriorem ætatem de usu rationis sufficienti dubium manserit, absolvi quidem post diligentem præparationem omnino debet hypothetice, sacra unctione et communione muniri potest, unctione utique hypothetice tantum [1]. »

Saint Alphonse pense que l'on *doit* donner l'extrême-onction quand on a quelque doute sur la validité de l'absolution : « Imo extremam unctionem in dubio usu rationis dandam sub conditione esse, auctor est S. Alph. cum aliis multis n. 719, eaque obligatio gravissima est quando per absolutionem non ita secure subveniri potest pueri saluti, si forte peccaverit [2]. »

Ad II. La réponse à la seconde question est facile. L'usage actuel de la raison n'est pas requis pour qu'on puisse, en danger de mort, administrer la pénitence et l'extrême-onction : on les donne conditionnellement.

Q. — Un confesseur de ma connaissance est parfois distrait au confessionnal : grondez-le. Une pénitente un peu simple se présente à lui. Faisant un effort pour réagir contre sa mauvaise habitude, ce confesseur écoute attentivement les peccadilles qu'elle lui porte, mais dans tout cela il ne sait pas trouver matière à absolution et se décide à renvoyer sa pénitente bénie, non absoute. Puis il donne la pénitence, se lance dans la petite morale d'usage, et entre temps se laisse saisir par une bonne distraction, si bien que, la morale terminée, machinalement il récite la formule d'absolution.

Pour administrer validement un sacrement, il faut l'intention de l'administrer. Dans l'espèce, le ministre a l'intention contraire, son absolution n'a donc pas de valeur sacramentelle. Pourriez-vous dire si elle a quelque valeur, et laquelle ?

R. — Deux choses sont absolument nécessaires pour l'administration *valide* des sacrements :

1° La matière et la forme instituées par Notre-Seigneur et posées par un ministre légitime, c'est-

[1] Lehmkuhl, *Theol. mor.*, t. II, n. 147.
[2] *Ibid.*, n. 576.

à-dire ayant reçu de Notre-Seigneur, ordinairement par voie hiérarchique, le pouvoir d'administrer ce sacrement. (Nous disons *ordinairement*, parce que pour le baptême Notre-Seigneur a voulu que tout homme au besoin pût l'administrer, et que pour le mariage les contractants eux-mêmes en fussent les ministres) ;

2o L'intention véritable de la part du ministre de confectionner un sacrement ou de faire ce que fait et veut l'Eglise. Rappelons à ce sujet la 28e proposition condamnée par Alexandre VIII : « *Valet baptismus collatus a ministro, qui omnem ritum externum, formamque baptizandi observat, intus tamen in corde suo apud se resolvit : Non intendo facere quod facit Ecclesia.* » C'est qu'en effet dans les sacrements Jésus-Christ le principal opérateur a voulu être représenté par des hommes agissant en hommes, c'est-à-dire d'une manière humaine par l'esprit et la volonté ou l'intention, et non par des machines humaines, et cela précisément pour honorer l'homme.

Or, dans le cas présent, le confesseur ne veut pas donner l'absolution : il ne veut donc pas confectionner un sacrement; et il ne prononce pas la forme d'une manière humaine, puisqu'il la prononce contre son intention expresse. Elle n'a donc aucune valeur sacramentelle. A-t-elle au moins quelque valeur? C'est très peu probable, c'est au moins très contestable. Tout ce qu'on pourrait dire au plus, c'est qu'elle a la valeur de la bénédiction que le prêtre donne aux pénitents quand il ne leur donne pas l'absolution. Cette bénédiction peut être considérée comme un *sacramental* préparant à une absolution future, et n'agissant pas, à proprement parler, *ex opere operato*, mais seulement *ex opere operantis ex parte ministri et ex parte subjecti, et ex opere operato improprie dicto ex parte Ecclesiæ*, et à cause d'elle Dieu donne à l'âme des grâces actuelles propres à exciter de pieux mouvements en elle et à l'amener à recevoir fructueusement une autre fois l'absolution. C'est là sans doute ce que se proposait le confesseur; mais comme dans le fait il ne prononce pas pour cela une vraie formule de bénédiction, ce qu'il fait n'opérera qu'en tant qu'il plaira à la miséricorde de Dieu.

Q. — Qu'entend-on précisément par les *semifatui* auxquels on peut et on doit donner la communion à Pâques et en péril de mort?

J'ai chez moi une petite fille qu'on s'est en vain efforcé d'instruire. Cependant elle sait vaguement que l'*hostie* n'est pas un pain ordinaire. « C'est le bon Dieu! » dit-elle. Mais si elle répète à peu près la formule du mystère de la sainte Trinité et de l'Incarnation, c'est à peu près comme un perroquet, sans y rien comprendre.

Malgré tout, comme il n'y a aucun péril d'irrévérences, je l'ai admise à la sainte communion, et je me propose de l'admettre à Pâques et en danger de mort. Approuvez-vous ma ligne de conduite ?

Cette question est d'autant plus importante que me voici chargé d'un asile d'aliénés où il y a un groupe de pauvres enfants à peu près dans le même cas, c'est-à-dire ayant difficilement une notion suffisante même des mystères fondamentaux : Trinité, Rédemption et fins dernières, mais distinguant cependant entre l'hostie et un pain vulgaire, ce dont certains théologiens paraissent se contenter.

R. — I. Il faut se rappeler d'abord que les sacrements, partout où ils ne rencontrent pas d'*obex* ou obstacle invincible, comme serait par exemple l'attachement au péché mortel pour n'importe quel sacrement, opèrent par eux-mêmes et produisent la grâce *ex opere operato*. C'est pour cela que le baptême justifie les enfants et que la confirmation donnée de suite après le baptême, comme elle l'était assez souvent autrefois et l'est encore en quelques endroits, augmente encore la grâce baptismale; c'est pour cela aussi que, dans les premiers siècles de l'Eglise, en bien des endroits on donnait à manger aux enfants innocents ce qui restait du pain consacré, et surtout en certaines localités de l'Orient on communiait avec le précieux sang les enfants après le baptême ; c'étaient des moyens d'augmenter en eux la grâce sanctifiante. Pour de justes raisons, l'Eglise ne veut plus maintenant qu'on donne la communion aux enfants avant qu'ils aient l'âge de raison, parce qu'elle a pensé très sagement qu'il valait mieux qu'ils aient un peu moins de grâce et que le sacrement fût entouré de plus de respect; et par là ils pourront retrouver plus tard avec abondance cette augmentation de grâce dont ils sont momentanément privés.

II. Les idiots peuvent être comparés aux enfants. On a pu autrefois, en certains endroits, leur donner la communion quelquefois ; l'Eglise le défend maintenant en raison du respect dû au sacrement. Cependant beaucoup d'auteurs, après saint Thomas, pensent encore qu'au moment de la mort on doit donner le viatique aux malades entièrement privés de raison, qui en ont joui auparavant et qui ont vécu pieusement, pourvu qu'il n'y ait pas péril d'irrévérence. Comme on peut présumer qu'ils sont en état de grâce et qu'ils ont désiré recevoir l'Eucharistie pour ce moment-là, on peut croire aussi qu'il y a alors disposition suffisante, et leur procurer avant la mort l'augmentation de grâce que produira en eux ce sacrement, en s'arrangeant toutefois de manière que le respect dû au sacrement n'en souffre pas chez les fidèles. Toutefois il est un certain nombre d'auteurs qui, se fondant sur ce qu'on ne peut jamais savoir au juste si ceux qui ne jouissent pas actuellement de la raison ne manqueront pas au respect dû à ce divin sacrement, pensent qu'on ne doit jamais leur porter même le viatique, et ils interprètent ainsi rigoureusement le texte du Rituel romain.

III. Il n'en est pas de même des demi-idiots, *semifatui*. D'après saint Liguori, on peut désigner par ce mot ceux qui sont au moins capables de discerner l'Eucharistie du pain ordinaire, et en conséquence de savoir le respect qu'on lui doit. Ajoutons qu'ils doivent aussi connaître quelque peu les mystères de la sainte Trinité, de l'Incar-

nation et de la Rédemption, et aussi de la vie future; mais toute personne capable de discerner l'Eucharistie d'un autre pain, est capable aussi de recevoir quelques notions de ces mystères. A tous ceux-là, dit saint Alphonse (n° 303), il faut accorder la sainte communion à l'article de la mort et une fois par an quand elle est de précepte. Ballerini, d'après Jean Sanchez (vulgo Sancius) que cite saint Liguori, se moque assez spirituellement d'Henriquez qui le premier, dit-il, a prétendu qu'il ne fallait accorder qu'une fois par an la communion à ces *semifatui :* « Cependant, ajoute-t-il, s'ils peuvent communier une fois par an sans commettre en cela d'irrévérence, ils n'en commettront pas davantage en communiant plusieurs fois par an, selon qu'ils le désireront. » Cette raison pourtant, à notre humble avis, prouve trop, et qui prouve trop ne prouve rien; elle prouverait en effet qu'ils peuvent communier tous les jours, car en poursuivant ce raisonnement, s'il n'y a pas d'irrévérence aujourd'hui, pourquoi y en aurait-il demain, pourquoi y en aurait-il après-demain, etc. ? On arriverait rigoureusement à cette conclusion.

Il nous semble qu'il faut distinguer entre *semifatui* et *semifatui.* Il en est qui sont tellement près de l'idiotisme qu'on oserait bien à peine leur accorder une communion annuelle, à qui on pourrait même la refuser, et à qui cependant on ne la refuserait pas à l'heure de la mort, à cause de la nécessité plus grande. Il y en a à qui on l'accordera facilement à Pâques, où elle est de précepte, sans oser leur en accorder d'autres; on se demande, en effet, avec une certaine crainte, s'ils en sont capables, mais comme il y a doute on donne raison au précepte, d'autant plus qu'il y aura toujours une augmentation de grâce *ex opere operato* et les fidèles n'en seront pas trop étonnés. Il en est enfin à qui on peut accorder une communion mensuelle ou même plus fréquente, s'ils sont pieux et ne déraisonnent aucunement sur les choses de la religion. C'est donc au confesseur à examiner les différents degrés d'idiotisme ou d'intelligence, et à agir ensuite avec prudence et jugement.

Q. — Dans notre diocèse, un indult nous permet de ne pas dire les messes de paroisse aux jours de fêtes renvoyées, à condition d'en verser l'honoraire à l'évêché, quand il y a un empêchement sérieux, comme un enterrement, mariage.

Or le 5 août, un dimanche, j'étais à Oberammergau ; en raison du grand nombre de prêtres, impossible de dire la messe pour ma paroisse. — Le 10 août, j'étais en pays protestant sans chapelle catholique ; impossible encore de dire la messe *pro populo* en ce jour de saint Laurent.

A quoi suis-je tenu?

Le 5 août était un dimanche, et l'indult diocésain ne parle pas de ces messes de paroisse du dimanche.

Le 10 août est bien une fête renvoyée qui n'est plus *de præcepto*. Ne semble-t-il pas qu'un indult comme le nôtre vise le cas où on célèbre une messe autre, et non le cas d'impossibilité absolue où je me suis trouvé, où par conséquent je n'ai touché aucun honoraire?

1° Dois-je envoyer les honoraires des deux messes à l'évêché, ou seulement celui du 10 août ?

2° Ou bien suis-je tenu à célébrer par après les deux messes de paroisse omises ?

R. — Le sens de l'indult, si nous le comprenons bien, est de permettre à un jour de fête renvoyée d'appliquer la messe à des particuliers, à condition d'en envoyer les honoraires à l'évêché. Il y a là une permission, et non une obligation.

Ceci rappelé, nous disons :

1° Pour la messe du dimanche, le 5 août, vous la deviez à vos paroissiens, et nul indult ne vous autorisait à les en priver pour en faire profiter une bonne œuvre. Si donc vous ne l'avez pas fait acquitter à vos frais par un autre prêtre, vous êtes obligé de la dire le plus tôt possible. L'envoi de l'honoraire à l'évêché ne vous délivrerait pas de votre obligation.

2° Faut-il dire la même chose de la messe de saint Laurent ? Oui encore, si en réalité votre indult est tel que vous dites. (De fait, nous en connaissons qui sont plus larges et permettent d'appliquer à des intentions particulières, mais pour les séminaires, sans autre motif que celui de la convenance, les messes de toutes les fêtes supprimées. Si nous insistons sur ce point, c'est pour donner à entendre que nous n'avons pas l'intention de restreindre les concessions qu'ils renferment).

Nous prouvons notre affirmation par les termes de l'indult, qui doivent être pris dans un sens rigoureux. Il ne mentionne que les fêtes *renvoyées*. Or, saint Laurent est une fête *supprimée*, et non une fête renvoyée. En ce jour vous deviez une messe pour la paroisse; si vous ne l'avez pas dite ni fait dire, votre obligation subsiste.

Q. — La veille d'un mariage, la future s'étant confessée, deux de ses amies voulant l'accompagner à la sainte table se présentent au confessionnal. Les assistants savent parfaitement qu'elles doivent communier. En confession, elles avouent qu'elles se proposent d'aller à la noce et qu'elles ne pourront moins faire que de prendre part au bal. Or celui-ci, de leur propre aveu, est pour elles une occasion prochaine de péché.

Le confesseur, après leur avoir fait promettre de danser avec modération, les absout *ad vitandam infamiam*. Qu'en pense l'*Ami?*

R. — I. Il serait peut-être bon de donner les principes relatifs aux occasions prochaines ou éloignées de péché, mais comme le cas présent n'est pas compliqué, nous aimons mieux en remettre le développement à une autre fois. Contentons-nous de dire aujourd'hui que nous appelons avec Berardi et Génicot *occasion prochaine de péché* celle qui, venant du dehors et impressionnant fortement l'âme, lui apporte un danger pressant et très grave de péché, dont, par conséquent, elle ne sort jamais ou presque jamais sans avoir offensé Dieu, de sorte qu'en voulant s'y exposer elle ne garde même pas une probabilité tant soit peu sérieuse qu'elle ne péchera pas.